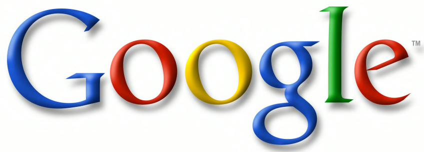
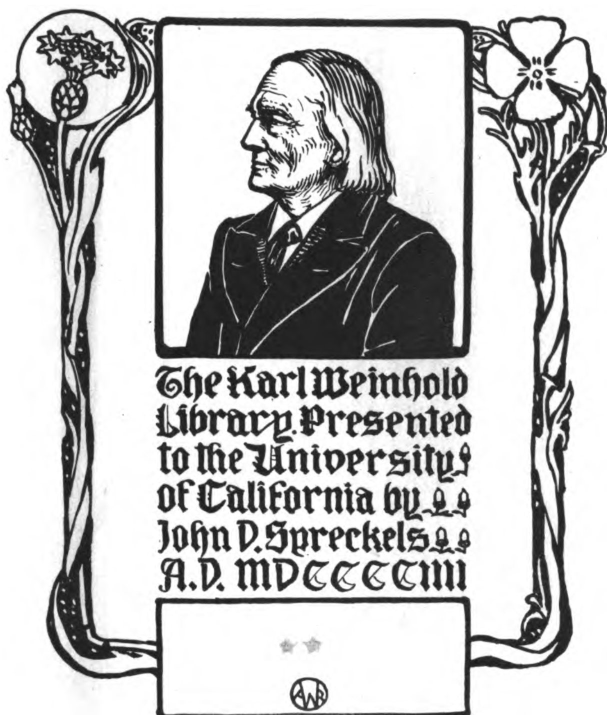







The Karl Weinhold
Library. Presented
to the University
of California by
John D. Spreckels
A.D. MDCCCCIII

HELIAND UND TATIAN.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BERN

VON

EDUARD LAUTERBURG.

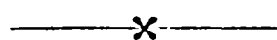
Auf Antrag von Prof. Dr. Vetter von der Fakultät angenommen und mit dem Imprimatur versehen.

Bern, den 27. April 1896.

Der Dekan der philosophischen Fakultät:
Prof. Dr. KOSTANECKI.

Druck von J. Schabelitz in Zürich.

HELIAND UND TATIAN.



INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BERN

VON

EDUARD LAUTERBURG.

Auf Antrag von Prof. Dr. Vetter von der Fakultät angenommen und mit dem Imprimatur versehen.

Bern, den 27. April 1896.

Der Dekan der philosophischen Fakultät:

Prof. Dr. KOSTANECKI.



Druck von J. Schabelitz in Zürich.

Den Kulturhistorikern

unter den Philologen.

Vorwort.

Schon wiederholt wurde das Verlangen laut, „dass für den Heliand einmal genau untersucht werde, was der Dichter von dem Tatianstoffe ausgelassen hat und aus welchen Gründen“.[1] Ich machte mich im August des verflossenen Jahres an diese Aufgabe, ohne die im Mai vorher erschienene treffliche Arbeit Jellineks[2] zu kennen. Ich wage aber auch jetzt noch die Veröffentlichung der meinigen, weil sie in manchen Punkten mehr aufs einzelne eingeht, als diejenige Jellineks. Keintzels Abhandlung: „Der Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen“[3] hat mich nicht von der Veröffentlichung meiner Arbeit abgehalten, weil diese die Differenzen zwischen dem Heliand und seiner Quelle nach innern Gesichtspunkten geordnet aufweist, während sie dort im grossen und ganzen in der Reihenfolge, in welcher sie im Gedichte stehen, aufgezählt sind.

Ich hatte meine Vergleichung zuerst auch auf die neuaufgefundenen alttestamentlichen Bruchstücke ausdehnen wollen, wie dies Jellinek in der oben erwähnten Besprechung gethan hat. Allein um die Vergleichung so genau durchführen zu können wie in Bezug auf den Heliand, müssten wir über die

---

1) Braune, Neue Heidelb. Jahrb. (1894), IV, 33.

2) Anz. für deutsches Altertum (1895), XXI, 208—219.

3) Progr. v. Sächsisch-Regen 1882 (Hermannstadt 1882).

Quellen der altsächsischen Genesis viel besser unterrichtet sein, als dies gegenwärtig der Fall ist. Gegenüber Vulgata und Avitus bleibt derselben soviel Eigentümliches, dass wir entweder Beiziehung anderer uns noch unbekannter Quellen oder dann, wofür Jellinek sich zu entscheiden geneigt ist[1]), Sievers sich entschieden hat[2]), einen andern Verfasser annehmen müssen. Im ersten Fall wäre also die Ausdehnung meiner Vergleichung auf die alttestamentlichen Stücke nicht möglich, im zweiten Fall gebührte ihr eine Abhandlung für sich. Vorerst aber muss die von Sievers angekündigte Arbeit abgewartet werden.

Eduard Lauterburg.

Bern, im Februar 1896.

---

1) A. f. d. A. XXI, 206—208 und 221—225.

2) Zeitschrift f. deutsche Philologie (1895), XXIV, 538.

Inhalt.



Quellen.

Heliand, herausgeg. von E. Sievers, Halle 1878.

Tatian, lat. und altdeutsch mit ausführl. Glossar, herausgeg. von E. Sievers, Paderborn 1872.

A. F. C. Vilmar, Deutsche Altertümer im Heliand, 2. Ausg., Marburg 1862.

E. Windisch, Der Heliand und seine Quellen, Leipzig 1868.

C. W. M. Grein, Die Quellen des Heliand, Kassel 1869.

G. Keintzel, Der Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen, Progr. von Sächsisch-Regen, 1882.

M. H. Jellinek, Zur Frage nach den Quellen des Heliand, Zeitschrift für deutsches Altertum XXXVI, 1892, 162–187.

M. H. Jellinek, Besprechung der von Zangemeister und Braune herausgeg. Bruchstücke der altssächs. Bibeldichtung, Anz. f. deutsches Altert. XXI, 1895, 204–225.

A. F. C. Vilmar, Gesch. der deutschen Nationallitt., 19. Aufl., Marburg und Leipzig 1879.

W. Scherer, Gesch. der deutschen Litt., Berlin 1883.

W. Scherer, Kleine Schriften I, herausgeg. von Burdach, Berlin 1893.

R. Kögel, Althoch- und altniederdeutsche Litt., Grundriss der germ. Philologie II[a], von H. Paul, Strassburg 1893.

R. Kögel, Gesch. der deutschen Litt. bis z. Ausg. d. M. A., I[a]. Strassburg 1894.

O. Lüning, Die Natur in der altgerm. und mittelhochdeutschen Epik, Diss. von Zürich 1888.

R. Heinzel, Ueber den Stil der altgerm. Poesie, Quellen u. Forsch. X, Strassburg 1875.

R. Steitmann, Ueber Raumanschauung im Heliand, Diss. von Leipzig 1894.

J. Ries, Stellung von Subjekt und Prädikatsverbum im Heliand, Diss. von Strassburg 1880.

Bei der grossen Bedeutung des im Morgenland entstandenen Christentums für die abendländischen Völker interessiert es uns, wie jener unter einem andern Himmel erzeugte Same auf europäischem Boden gekeimt und Wurzel gefasst hat. Wir Deutschen möchten insbesondere wissen, wie die fremdländische Frucht dem deutschen Volke in Fleisch und Blut übergegangen ist. Es ist ja aus der Geschichte bekannt und noch von niemandem widerlegt worden, dass die Annahme des Christentums durch die stolzen Verehrer Wodans wenigstens im Norden Deutschlands zum geringsten Teil ihrer Ueberzeugung von dessen innerem Wert, vielmehr hauptsächlich dem Schwert seiner Bekenner zuzuschreiben ist. Freilich hatte die Kirche durch ihre Tendenz, sich den bestehenden Vorstellungen und Sitten anzupassen, und durch ihr prunkvolles Auftreten sich unter den Deutschen gewiss bald viele Sympathie erworben. Allein die Gestalt Christi selbst war ihnen damit nicht näher gerückt, zumal die Kirche mit der Verwerfung des Arianismus begonnen hatte, jeden Versuch einer historischen Auffassung von Jesu Erscheinung im Keime zu ersticken. Um Christus den Deutschen nahe zu bringen, bedurfte es einer anschaulichen, gemeinverständlichen Darstellung seines Lebens, welche des Heilands Werke und Worte dem Volke ohne priesterliche Zuthaten vor Augen führte. Ein solches „Leben Jesu“ war das von seinem ersten modernen Herausgeber „Heliand“ benannte Gedicht, welches neuerdings durch Auffindung von Bruchstücken eines ähnlichen alttestamentlichen Gedichts wieder in den Vordergrund des Interesses nicht bloss der Philologen, sondern auch der sich mehr um den Inhalt litterarischer Erzeugnisse bekümmernden Laien getreten ist.

„Damit nicht nur bei den Gelehrten, sondern auch bei den Ungelehrten der heilige Text der göttlichen Lehren verbreitet würde,“ hatte Kaiser Ludwig der Fromme einen Sänger, der

sich vermutlich in seinen spätern Jahren ins Kloster (wahrscheinlich Welnao in Holstein [1]) zurückgezogen, damit beauftragt, „das alte und das neue Testament in dichterischer Form ins Deutsche zu übertragen“ [2]). Der Dichter kam dem Auftrag in Bezug auf die Evangelien etwa ums Jahr 830 nach. Er benutzte dazu die tatianische Evangelienharmonie in der von Bischof Viktor von Capua aufgefundenen lateinischen Uebersetzung, daneben die, Vulgata genannte, lateinische Uebersetzung der Bibel und einige lateinisch geschriebene Kommentare, nach Windisch [3]), Scherer [4]), Sievers [5]) und Kögel [6]) für Matthäus den ums Jahr 822 entstandenen Kommentar des Abtes von Fulda Hrabanus Maurus, für Johannes einen solchen von Karls des Grossen Lehrer Alkuin († 804), für Lukas und Markus die Kommentare des 735 gestorbenen englischen Klerikers Beda. Nach Grein [7]) hat der Helianddichter für alle Evangelien aus Beda, für Matthäus und Markus ausserdem aus Hieronymus geschöpft und daneben auch Augustin und Gregor zu Rate gezogen. Jellinek [8]) endlich hält für möglich, dass derselbe keinen der erwähnten Kommentare, sondern einen uns unbekannten benutzt habe.

Für meinen gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, zu welcher der angeführten Hypothesen über die zu Tatian benutzten Kommentare ich mich bekenne. Auf jeden Fall bleiben so wenig Stellen übrig, von denen wir nicht wissen, ob wir sie der Erfindung des Dichters oder einer uns unbekannten Quelle desselben zuschreiben sollen, dass unser Eindruck von der Eigenart des Heliand dadurch nicht berührt wird. Sicher ist, dass der von Ludwig dem Frommen beauftragte Sänger aus lateinisch und in Prosa geschriebenen, zum Teil gelehrten

---

1) Jostes, die Heimat des Hel., Z. f. d. A. XL, 160—184.

2) Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum, von Flacius Illyricus in der 1562 erschienenen 2. Auflage seines Catalogus testium veritatis veröffentlicht.

3) Der Heliand und seine Quellen (Leipzig 1868).

4) Kleine Schriften (herausgegeben von Burdach, Berlin 1893), 191—194.

5) Z. f. d. A. XIX, 1—39.

6) Grdr. d. germ. Phil. (Strassburg 1893), IIa, 205.

7) Die Quellen des Heliand (Kassel 1869).

8) Z. f. d. A. XXXVI, 162—187.

Schriften ein grossartiges Werk in seiner niederdeutschen Mundart und der altgermanischen Dichtungsart des Stabreims schuf. Der Heliand unterscheidet sich aber von seinen Quellen nicht bloss durch Art und Handhabung der Sprache, sondern auch durch Anordnung und Darstellung des Stoffes; und eben diese letztere Verschiedenheit ist es, welche uns hier interessiert, da sie uns darüber Aufschluss geben kann, wie das Christentum dem deutschen Geiste oder der deutsche Geist dem Christentum assimiliert wurde.

Wir möchten also wissen, was der Dichter von Tatian ausgelassen, zu ihm hinzugefügt oder an ihm verändert hat, und welche Gründe ihn dazu bewogen haben.

* * *

Der Verfasser des Heliand hat erstens, wie dies zum Teil schon Windisch[1]) und Jellinek[2]) ausgeführt haben, ein Bedürfnis nach **Einheit und Zusammenhang.** Er will nicht bloss eine Reihe unzusammenhängender Geschichten und Lehrsprüche bringen, sondern eine Erzählung, in welcher Jesu Leben und Lehren zu einem zusammenhängenden Ganzen verschmolzen ist, und die nicht darauf Anspruch macht, *alles*, was von Jesu überliefert ist, wiederzugeben.

Vor allem bringt der Dichter Ordnung in den Stoff, indem er, wie die Synoptiker, nur von *einer* Reise Jesu nach Jerusalem berichtet und die Stellen des 4. Evangelisten (T 88_1 104_3.[3]) auslässt, welche von andern Besuchen in der Hauptstadt erzählen. Dasselbe Bestreben veranlasst ihn, jeweilen von zwei oder mehreren gleichen oder ähnlichen Geschichten oder Lehren, die er bei Tatian findet, nur *eine* beizubehalten.

So erzählt er nur *eine* Jüngerberufung (1148—1204), nämlich diejenige, welche wir bei Matthäus finden (T 19_{1-3} 20_{1-2}); diejenige, welche Tatian noch aus dem 4. Evangelium dazu genommen hat (T 16_1—17_7), lässt er weg. Ebenso übergeht er die zweite Jünger-Instruktion und -Aussendung (T 67), nachdem er auf die erste mehr als 150 Langverse verwendet hat

[1]) D. H. u. s. Q. 32—34, 45.

[2]) A. f. d. A. XXI, 210—212.

[3]) Ich citiere Tatian und Heliand nach Sievers' Ausgaben, ersteren mit den Kapitel- und Verszahlen der ostfränkischen Uebersetzung.

(1837—1993 T 44). Die „Geschichte vom Königischen“ (T 55_{1-8}), welche nur eine von dem späten 4. Evangelisten anders überlieferte Erzählung der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum (2093—2161 T 47) ist, reproduziert er so wenig, als die Speisung der 4000 (T 89), welche eine Wiederholung derjenigen der 5000 ist (2802—2872 T 80). Er erzählt die ziemlich verschieden verlaufenden Auferweckungen des Jünglings zu Nain (2175—2212 T 49) und des Lazarus (3964—4117 T 135), nicht aber diejenige von Jairi Töchterlein (T 60_{1-18}). Von Blindenheilungen finden wir im Heliand diejenige bei Jericho vor dem Einzug in Jerusalem (3546—3670 T 115), nicht aber die in den Anfang von Jesu Wirksamkeit fallende (T 61_{1-4}) und die dem vierten Evangelium eigene (T 132). Die Heilungen von Besessenen sind vertreten durch die ausführliche Erzählung der Geschichte vom kananäischen Weib (2982—3033 T 85 [1]) und eine kurze Andeutung derjenigen der zwei Gerasener (2272—2283 T 53); die Heilung des besessenen Knaben auf dem Rückweg vom Berg Tabor dagegen (T 92_{2-8}) wurde fallen gelassen. Andere Heilungen, wie diejenigen von Aussätzigen (T 46_{2-4} 111) und Stummen (T 61_{5-6} 86), sind nur summarisch berichtet.

In gleicher Weise wie mit den von Jesu überlieferten Thaten verfuhr der Helianddichter mit den Aussprüchen Jesu, die er bei Tatian vorfand. Er bringt nie zwei gleiche oder ähnliche. So finden wir bei ihm nur einmal die Sprüche vom unvergänglichen Schatz (1637—1655 T 36_{1-2}, Wiederholung von 35_4), vom Verlieren des Lebens (1911—1914 T 44_{24}, wiederholt 90_5), vom Ausreissen eines Gliedes (1484—1502 T 28_{2-3}, wiederholt 95_{8-9}), von der engen Pforte (1786—1790 T 40_{9-10}, wiederholt 113_{1a}), von der Enttäuschung derjenigen, die sich Jesu am jüngsten Gericht als alte Bekannte vorstellen (1916—1926 T 42_{2-3}, wiederholt 113_{1b}), und von der Verdrängung der Juden an jenem Tage durch die Heiden (2129—2149 T 47_7, wiederholt 113_2). Auch von den Gleichnissen über die Verderblichkeit des Reichtums und den Bildern vom Gericht finden wir im Heliand jeweilen

[1]) Wenn Jellinek von den Dämonenaustreibungen sagt (A. f. d. A. XXI, 211), es sei über sie nur kurz referiert, so hat er wohl nur die unmittelbar aus der Nähe erfolgten im Auge.

nur eines (3325—3408 T 107 nicht: T 105_{2-3}; 4378—4451 T 152, nicht: 147_{6-12}, 148—151). Neben der Warnung vor dem Sammeln irdischer Schätze (1637—1655 T 36_{1-2}), der Erzählung vom reichen Jüngling und dem daran anschliessenden Spruch vom Nadelöhr (3256—3304 T 106_{1-4}) endlich hält es der Dichter nicht für nötig, noch das Wehe gegen die Reichen (T 23_{1-3}), die Abfertigung des wegen eines Erbes mit seinem Bruder Prozedierenden (T 105_{1}) und die Gleichnisse anzuführen, welche die Teilnahme am Gottesreich abhängig machen von der Bereitwilligkeit, auf allen Besitz zu verzichten (T 77_{1-2}).

Allein der Verfasser des Heliand erzählt nicht nur nie zweimal etwas Aehnliches, sondern er lässt auch manches ganz aus. Für die meisten Auslassungen nun können wir, wie wir später sehen werden, Gründe vermuten, welche den Inhalt betreffen. Für einige wenige aber kann ich keine solchen ausfindig machen; so für die Auslassung des Wortes, dass nicht jeder Unglücksfall ohne weiteres als Strafe Gottes aufgefasst werden solle[1]), und des sich daran anschliessenden Gleichnisses vom unfruchtbaren Feigenbaum (T 102), sowie des Spruches, dass die Verantwortlichkeit sich bemisst je nach dem, was man empfangen hat (T 108_{6}). Wir müssen also, wenn wir überhaupt für alles nach einer Ursache suchen wollen, annehmen, der Verfasser habe diese Stellen aus äusseren Gründen übergangen, etwa weil sie sich nicht gut zu einer grösseren selbständigen Erzählung, wie er sie liebte, ausmalen und doch nirgends anderswo unterbringen liessen.

Hie und da liess der Verfasser auch weg, was der Evangelist oder Tatian etwa zwischen anderes hineingeschoben hatte; so die Geschichte vom Fischzug (T 19_{4-9}), welche die Berufung der verschiedenen Jünger unterbricht, den Spruch vom innern Auge (T 36_{3-4}), welcher verschiedene Warnungen vor der Geldliebe von einander trennt, und das Verhör bei Hannas (T 187_{1-6}), welches in die Geschichte von Petri Verleugnung eingeschoben ist.

In andern Fällen jedoch wird der Abschnitt, welcher nach

---

[1]) Jellinek (A. f. d. A. XXI, 209) glaubt, diese Stelle (T 102_{1}) sei ausgelassen worden, weil die sie veranlassende Geschichte bloss historisch wichtig sei und einer weitläufigen Erklärung bedurft hätte. Mir scheint weder der eine noch der andere der genannten Gründe auf diese Stelle zuzutreffen.

der Ansicht des Dichters Zusammengehöriges trennt, bloss verschoben. Auf diese Weise werden zusammengefügt: Die Verkündigung und die Geburt des Täufers (53—242 T 2 und 4), der Tod des Herodes und der Regierungsantritt des Archelaus (761—767 T 11 1 und 3), das Verbot, dem Bruder zu zürnen, und das Gebot der Feindesliebe (1431—1463 T 26_{1-2} und 32_{1-3}), die Warnung, nicht Unwürdige zu belehren, und die Warnung, sich nicht durch Unwürdige belehren zu lassen (1720—1750 T 39_7 und 41_{1-8}), das Gleichnis vom Säemann und seine Deutung (2388—2537 T 71_{1-5} und 75_{1-4}), das Gleichnis vom Unkraut im Weizen und seine Deutung (2541—2620 T 72_{1-6} und 76_{3-5}), die Geschichte vom Zinsgroschen und diejenige vom Scherflein der Witwe (3758—3839 T 126 und 118_1), die Abmahnung der Jünger vom Zuge nach Jerusalem und die Aufforderung des Thomas, mit Jesus dahin zu ziehen (3986—4004 T $135_{4 \text{ und } 8}$ [1]), das Segnen uud Darbieten des Brotes einerseits und des Weines andererseits am Abendmahl (4632—4643 T $160_{1a \text{ und } 2a,\ 1b \text{ und } 2b}$ [2]), die verschiedenen Notizen über Barabbas (5397—5403 T $199_{2 \text{ und } 8}$), der Traum der Gattin des Pilatus und das symbolische Händewaschen des letztern (5440—5480 T $199_{5 \text{ und } 11}$).

Zum Teil durch Auslassung, zum Teil durch Umstellung werden die beiden bei Tatian ($183_{3 \text{ und } 4}$) auseinander gerissenen Teile von Matthäus 26_{49} wieder aneinander gefügt (4828—4831), wodurch das bei Tatian entstehende Missverständnis, als ob Jesus Judas geküsst hätte, beseitigt wird.

* * *

---

[1]) Jellinek (A. f. d. A. XXI, 212) lässt die Beurteilung dieser Stelle unentschieden. Er glaubt, Thomas habe die Worte Jesu: „eamus ad eum“ so missverstanden, als ob Jesus mit dem Gehen zum (toten) Lazarus das Gehen in den Tod gemeint habe. Das kommt mir sehr unwahrscheinlich vor. Nachdem Jesus seine Freude darüber geäussert hat, Lazarus wieder zum Leben erwecken zu können, müssten die kurzen Worte eamus ad eum doch irgend einen Zusatz haben, um in jener Weise verstanden werden zu können. Vielmehr hat eben Thomas in seiner Aufforderung daran gedacht, dass das Dorf des Lazarus, Bethanien, auf dem Wege nach Jerusalem liege und dass Jesus jedenfalls die Reise dorthin werde fortsetzen wollen. Die Zusammenstellung von T $135_{4 \text{ und } 8}$ scheint mir deshalb eine sehr glückliche.

[2]) Keintzel, Pr. v. S.-R. 30. — Vergl. auch die zweite Anmerkung auf S. 11 vorliegender Arbeit.

Natürlich wurde die Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes auch bestimmt durch die Rücksicht auf das **Verständnis** derer, für welche der Verfasser sein Gedicht schrieb.

Vor allem mutet er seinen ungelehrten Landsleuten nicht zu, sich an den Spekulationen des vierten Evangelisten, aus denen er vielleicht selbst nicht immer klug wurde, den Kopf zu zerbrechen[1]; er übergeht deshalb T 1_{1-4}, 13_{4-10}, 21_{1-8}, 82_{2-12}, 87, 88, 104, 119, 129_{3-4}, $134_{2-5,\ 8-9}$, 139, 143, 155_{6}—156_{7}, 159_{8}, 162_{1}—165_{3}, 167_{1}—174_{3}, 174_{5}—179_{4}[2]). Der schweren Verständlichkeit halber sind wohl auch ausgelassen: die Frage Jesu, was leichter zu sagen sei: „Dir sind deine Sünden vergeben," oder „Stehe auf und wandle!" (T 54_{6}), das Wort über die verschienen Arten von Verschnittenen (T 100_{6}), das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (T 108_{1-5}) und vielleicht die Geschichte von Marta und Maria (T 53_{1-4}), deren Moral (Vorzug ruhiger Sammlung vor unruhiger Geschäftigkeit) diejenigen, für welche das Gedicht bestimmt war, wohl schwerlich erfasst hätten. Auch die Gleichnisse, welche rein abstrakte Dinge versinnbildlichen, wie diejenigen vom Sauerteig (T 74) und von dem in der Stille wachsenden Samen (T 76_{1-2}), werden nicht aufgenommen.

Andererseits sucht der Dichter Stellen, die er nicht gern auslässt, die ihm aber einer Erklärung oder Deutung zu bedürfen scheinen, mit Hülfe seiner Kommentare zu erläutern oder auszulegen. In der Anrede Simon bar Jona (T 90_{2}) übersetzt er das bar durch sunu (3062[3]), bei der Verkündigung und Namengebung Jesu (T 3_{4} und 7_{1}) diesen Namen durch hêliand (266 und 443), und das Wort „Evangelium" gibt er wieder durch godspell that gôda (25). Er sucht für verschiedene Ereignisse, die in der Quelle nicht näher motiviert sind, die Veranlassung genauer anzugeben; so bei der Fahrt der Weisen aus dem Morgenland nach Palästina die Anweisung des sterbenden Ahnherrn (562—597), wahrscheinlich nach einer über Zarathustra kursierenden Erzählung[4]); bei der Versuchung den Sündenfall Adams

---

1) Vergl. Jellinek, A. f. d. A. XXI, 209.

2) Immerhin bringt er einige dem Johannesevangelium eigentümliche Sprüche (z. B. 3912—3925 T $129_{5 \text{ und } 6}$, 4651—4656 T $160_{6 \text{ und } 7}$).

3) Vergl. Jellinek, A. f. d. A. XXI, 214.

4) O. Schade, Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris (Halle, 1869), 33—34.

und Evas, nach Hraban (1032—1042[1]); bei dem Zusammenkommen verschiedener Leute in Jesu Gefolge deren verschiedene Beweggründe, nach Hraban (1221—1241); bei der Vorführung der Ehebrecherin vor Jesum durch die Schriftgelehrten der letztern Absichten, nach Alkuin (3856—3865); für den Traum des Weibes des Pilatus die Absicht Satans, Jesu Tod zu verhindern, nach Hraban (5427—5442). Auslegungen gibt er bei dem Gebot vom Ausreissen eines Gliedes, nach Hraban (1492—1503), dem andern vom Splitter im Auge, nach Hraban (1711—1720), der Warnung, die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen, nach Hraban (1724—1734), dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in sehr selbständiger Erweiterung von Hraban (3444—3515), und, eine allegorische, der Blindenheilung von Jericho, frei nach Beda (3588—3670).[2])

Hie und da hat nun freilich der Dichter die Quellen selber falsch verstanden. Ich gehe auf die betreffenden Stellen nicht ein, da sie mir nicht von Bedeutung zu sein scheinen und da sich aus ihnen natürlich keine in der Quellenbehandlung befolgte Regel erschliessen lässt. Man findet dieselben bei Jellinek, Z. f. d. A. XXXVI, 172, 177—182, und A. f. d. A. XXI, 213, 215[3]), und mag den dort angeführten Missversändnissen noch

[1]) Vergl. für diese und die folgenden Stellen Windisch, d. H. u. s. Q. 50—70.

[2]) 1750—1762 ist nicht, wie man nach Jellinek A. f. d. A. XXI, 214 meinen könnte, Zusatz, sondern Ausführung von T 41₅₋₆.

[3]) Nur auf eine der von Jellinek erwähnten Stellen möchte ich mich einlassen, nämlich auf die schon von Rückert (Hel. 236) und Gering (Z. f. d. Ph. XXVII, 210—211) aufgegriffenen Verse 5495—5498: „Dedun im that te hoske, that sia . . . im is giuuâdi binâmun, rôƀodun ina thia reginskaðon rôdes lakanes, dedun im eft ôðer an thuru unhuldi.“ Jellinek sieht in diesen Versen einen Widerspruch zu 5292—5293, weil in denselben Jesu ein rotes Gewand ausgezogen wird, während in der eben angeführten Stelle Jesus mit einem weissen Gewande bekleidet worden und seither nicht von einem Wechsel des Gewandes die Rede gewesen war. Er vermutet, der Dichter habe den Jesu angethanen Hohn darin gesucht, dass man ihm das rote Prachtgewand genommen und ein geringeres angezogen habe. Allein damit ist die Divergenz zwischen dem Anziehen eines weissen und dem Ausziehen eines roten Mantels noch nicht erklärt. Nun wäre die ganze Schwierigkeit gelöst, wenn man rôƀon mit „bekleiden“ übersetzen könnte, wie dies J. Grimm (Gr. IV, 674), Schmeller (Glossar. Saxon. 89), Heyne (2. u. 3. Ausg. des Hel.), Behaghel (Hel. 216) und Simrock (Uebers. des Hel.) gethan haben. Allein nach Gering „lässt sich die Unmöglichkeit dieser Erklärung leicht erweisen“. Was erstens die Quelle anbetrifft, so ist es „ein

hinzufügen die falsche Auslegung des Gebotes vom Ausreissen

Irrtum," wenn Schneller und die ihm folgen die Verse 5496 ff. als Uebersetzung von T 200_{1b} betrachten: et exuentes eum induunt ei tunicam purpuream. „Die Heliandverse beruhen vielmehr zweifellos auf T 200_4: exuerunt eum clamidem et purpuream et induerunt eum vestimentis suis, wie dies auch von Sievers unter dem Texte vollkommen richtig bemerkt ist." Einen Beweis für die zuversichtlichen Worte „Irrtum, zweifellos, vollkommen richtig" gibt Gering nicht. Doch scheint mir, die Stellung jener Verse im Heliand zwischen der Behandlung von T 200_3 und 200_2 könnte ebensogut für Benutzung von T 200_{1b} als von 200_4 sprechen. Jedenfalls wüsste ich nicht, welchen Widerspruch, der ihn zur Auslassung von 200_{1b} veranlasst haben würde, der Dichter zwischen dieser Stelle und 200_4 hätte finden können. Die Vergleichung mit der Quelle lässt uns also so klug wie zuvor. Allein Gering führt noch andere Gründe ins Feld. Dass rôƀodun mit „beraubten" zu übersetzen ist, „beweist klar der unmittelbar nachfolgende Vers: dedun im eft ôđer an thuru unhuldi, sie legten ihm darauf aus Hass ein anderes Gewand an." Mir erscheint das nun wieder durchaus nicht so klar wie Gering. Uebersetzt man wie er das eft mit „darauf", so würde der Satz allerdings einen Fortschritt gegenüber dem vorhergehenden bedeuten. Uebersetzt man es aber genau durch „wieder", so lässt sich 5498 ebensogut als Variation von 5497 auffassen, wie 5497 als solche von 5496^b, was Gering, der in besagtem Artikel gerade von Variationen redet, hätte bemerken dürfen. Das Wort ôđer, welches er gesperrt hat drucken lassen, beweist weder für die eine noch für die andere Auffassung etwas. Der einzige Einwand, der gegen die Uebersetzung mit „bekleiden" aufrecht bestehen bleibt, ist also der Umstand, dass keine andere Stelle bekannt ist, wo rôƀon diese Bedeutung hätte und wo ein Verbum des Bekleidens mit dem Genitiv konstruiert wäre. Nun kommt aber Hel. 5545 girôƀi als Wechselbegriff von giuuâdi vor, wie denn im Französischen bekanntlich dieser germanische Stamm noch in der Bedeutung von „Kleid" erhalten ist; und Grimm führt (Gr. IV, 673—674) verschiedene Verba des Belehnens (z. B. ahd hlatan, warnôn, fullan) an, welche mit dem Genitiv der Sache verbunden werden. Ferner erscheint mir, wenn rôƀon mit „berauben" übersetzt wird, das Fehlen des Artikels vor rôdes lakanes auffallend. Und endlich frage ich mich, ob das rôƀodun, wenn es, dem binâmun parallel, von that 5495^b abhängig wäre, nicht nach seinem Akkusativ-Objekt stehen müsste. John Ries (Stellung von Subjekt und Prädikatsverbum im Heliand, Strassb.-Diss. 1880) fasst (S. 14 und 41) 5497 als Hauptsatz auf, was eher für die Einführung eines neuen Gedankens durch diese Zeile sprechen würde. Doch ist die Konstruktion im Heliand so willkürlich, dass ich darauf kein Gewicht legen will. Ueberhaupt will ich die Bedeutung „bekleiden" durchaus nicht als wahrscheinlicher hinstellen denn die andere. Es könnte ja gut ein Lapsus des Dichters vorliegen, wenn wir nicht etwa — was mir zwar gezwungen vorkommt — annehmen wollten, er habe entweder alba (T 196_7) oder purpurea (T $200_{1\ \text{und}\ 4}$) einfach als „glänzend" verstanden und somit 200_{1b} als Wiederholung von 196_7 ausgelassen. Es war mir nur darum zu thun, zu zeigen, dass Gering, welcher dieser Stelle allein einen Artikel in der Z. f. d. Ph. widmet, etwas gründlicher hätte vorgehen können.

eines Gliedes (1492—1503), welche der Helianddichter von Hraban hat[1]. Das fernere Missverständnis, man habe dem sterbenden Jesus mit dem (zur Betäubung bestimmten) bittern Tranke die Qual vergrössern wollen (5643—5644, 5651—5653), teilt der Verfasser mit vielen andern[2].

Der leichten Verständlichkeit, sowie der Anziehungskraft des Stoffes für die Sachsen trat nun natürlich sehr hindernd in den Weg der Umstand, dass denselben die jüdischen Verhältnisse durchaus fremd waren. Der Verfasser lässt deshalb oft einfach weg, was seiner Ansicht nach Leuten, welche die jüdischen Verhältnisse nicht kennen, unverständlich oder gleichgültig sein muss, so aramäische Worte wie osanna (T 116_{4}), eli eli lama sabachthani (T 207_{2}[3]), Citate aus dem alten Testament (T 11_{5}, 13_{3} u. a.[4]), Berichte, welche nur Wert haben als Erfüllung alttestamentlicher Stellen (T 5_{-6}, 21, 193_{1-6}), die Beschneidung Johannis und Jesu (T 4_{11} und 7_{1}), das Verbot, bei Jerusalem zu schwören (T 30_{3b}), die Drohungen gegen jüdische Städte (T 65_{1-5}, 142[5]), die Salbung in Bethanien (T 138_{1-12}[6]) und endlich die meisten Episoden, welche sich um eine der jüdischen Parteien, wie Pharisäer und Sadduzäer, oder einen der jüdischen Stände, wie Priester, Schriftgelehrte und Zöllner, drehen (T 13_{13-19}, 21_{9-10}, 43_{29b}, 56_{1}—57_{8}, 62_{1-12}, 68, 69, 83, 84, 96_{2}—97_{8}, 101_{2}, 103, 106_{7}, 110_{1-2}, 114, 117_{4-5}, 118_{2-3}, 123—125, 127—128, 129_{7}—133_{14},

---

1) Vergl. Windisch, D. H. u. s. Q. 54—55.

2) Vergl. in der Folquetz de Marseilla zugeschriebenen Alba: Vers Dieus, el vostre nom e de sancta Maria . . . v. 19—21 die Aufzählung der von Jesu erlittenen Qualen: fos en crotz levatz, d'espinas coronatz e de fel abeuratz.

3) Vergl. Jellinek, A. f. d. A. XXI, 212.

4) Vergl. Jellinek, A. f. d. A. XXI, 209. Die Angabe von c. 22, dem bei Sievers c. 21 entsprechen würde, für Verfluchung jüdischer Städte, muss ein Versehen sein.

5) Die zweimalige Erwähnung der Zerstörung Sodoms (1953—1955, 4366 bis 4374) könnte man deshalb meiner Ansicht nach ebensogut als Grund dafür anführen, dass der Dichter diese Geschichte als bekannt voraussetzt, wie Braune (N. H. J. IV, 235) sie dagegen ins Feld führt, zumal im Heliand wie in der as. Genesis von Gomorrha nicht die Rede ist.

6) Vielleicht hat der Dichter diese Geschichte auch nur, wie Jellinek (A. f. d. A. XXI, 210) denkt, so summarisch erzählt, um die Jünger nicht zu kompromittieren, eine Tendenz des Dichters, mit der wir uns später zu beschäftigen haben werden.

140$_1$, 141). Wo der Verfasser doch von dem Kampfe zwischen Jesus und den pharisäischen Schriftgelehrten oder Priestern redet, führt er diese meist unter der allgemeinen Bezeichnung „Juden“ ein (2321 u. ö.). [1])

Wenn von einer im Sachsenlande unbekannten Sitte die Rede ist und der Verfasser sie nicht übergehen will, so bemerkt er gewöhnlich dazu, es sei dies eben eine jüdische Verordnung (êo, landreht) oder ein jüdischer Landesbrauch (landuuîsa, landsidu, aldsidu, thau) gewesen, so das Steinigen von Ehebrecherinnen (306—312), das Opfern im Tempel (795—796), das Passamahl (4551—4553), das Festessen an dem durch erfahrene Volksmänner berechneten Geburtstag des Fürsten (2729—2733), das Tanzen einer einzelnen Person (2763—2764) u. a.

Oft aber übersetzt der Dichter einen etwas specifisch Jüdisches bezeichnenden Begriff nicht *buchstäblich* in seine Sprache, so dass ihm im deutschen Leben gar nichts entsprechen würde, sondern er setzt an dessen Stelle das jenem specifisch Jüdischen *im deutschen Leben Entsprechende*. Es ist dies bekanntlich diejenige Eigentümlichkeit des Heliand, welche besonders Vilmar ausgebeutet hat, und welche zu übertreiben seit ihm zur Mode geworden ist. Immerhin werden wir ihm in einigen Punkten beistimmen müssen.

Was Luther buchstäblich mit „Hohepriester“, „Landpfleger“ übersetzt, gibt der Verfasser des Heliand meistens wieder durch „Bischof“ (4146 u. ö.), „Herzog“ (5247 u. ö.). Zacharias legt nicht ein Rauchopfer auf den Altar nieder, sondern geht mit dem Rauchfass um den Altar herum (106—108). [2]) Mit dem

---

[1]) Jellinek (A. f. d. A. XXI, 209) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass auch alle Stellen, welche sich auf die Samariter beziehen, übergangen sind. Er hätte ausser den von ihm angeführten Stellen (T 87, 111, 128, 136) noch erwähnen können: T 44$_3$.

[2]) Es läge nahe, auch in der Zusammenziehung des Segnens und Darbietens des Brotes einerseits und des Weines andererseits beim Abendmahl (4632—4643) eine Bezugnahme auf den kirchlichen Kultus zu vermuten, insofern nämlich, als darin, besonders aber in den Worten 4639—4640: gibu ik iu hêr bêdiu samad etan endi drinkan eine Verwahrung gegen den Entzug des Kelches liegen könnte. Da jedoch dieser erst seit dem 12. Jahrhundert angeregt wurde, so wird man wohl bei dem formellen Grund der Aenderung stehen bleiben müssen. — Jedenfalls

„Kreuz“ und den „Nägeln“ wechselt ab der „Galgen“ (5532 u. ö.) und der „Strick“ (5354, 5585, 5659).[1])

Diese Umsetzung in deutsche Begriffe betrifft aber nicht bloss einzelne Vorstellungen, sondern auch ganze Vorstellungskreise. Der Ort, wo Jesus versucht wird, ist nicht eine steinichte Einöde, sondern ein Wald (1121 und 1124), wie denn auch die Weisen aus dem Morgenland lange durch Wälder ziehen müssen (603), bis sie nach Palästina gelangen. An Stelle der im Süden gewöhnlichen Steinhäuser erscheinen die den nördlicheren Gegenden eigenen Holzhäuser. Das Bauen derselben wird durch „zimmern“ übersetzt (1824)[2]). Die den Gichtbrüchigen tragenden Männer lassen denselben durch des Hauses Sparrenwerk hinunter (2311—2316). Ob der Umstand, dass der sonst gern aufs Detail eingehende Dichter die Empfehlung Jesu, im „Kämmerlein“ hinter „geschlossener Thüre“ zu beten, nur damit wiedergibt, man solle es „im Verborgenen“ thun (1576 T 34_2), daraus zu erklären ist, dass in den sächsischen Häusern des IX. Jahrhunderts verschliessbare Kammern schwer zu haben waren, lasse ich dahingestellt. Immerhin kannte man in Niederdeutschland natürlich in Stein aufgeführte Burgen und Stadtmauern; so wird der Tempel zu Jerusalem einmal (5576) „der Steinwerke grösstes“ genannt, und von Jericho heisst es, die Stadt sei mit Mauern gebaut gewesen (3626). Schon die Bezeichnung Roms, Jerusalems, Jerichos, Bethlehems, Nains als „Burgen“ sagt uns übrigens, dass der Dichter sich diese Orte sämtlich ummauert dachte[3]). Noch anderes deutet auf die Verschiedenheit des Himmelsstriches. Zwar die schon von Cäsar und Tacitus erwähnte und sich auch im Heliand (1994 u. ö., 145 u. ö.) findende germanische Berechnung der Zeit nach Nächten und Wintern dürfen wir nicht

---

aber habe ich in dem Gedicht keine Bezugnahme auf das Busssakrament gefunden (Scherer, Kl. Schr. I, 575). Hätte der Dichter die Wichtigkeit desselben betonen wollen, so hätte er T 102 schwerlich ausgelassen.

[1]) Vergl. Vilmar, Deutsche Altertümer im Heliand (II. Ausg., Marburg 1862) 50.

[2]) Wie schon bei Wulfila und wohl in den meisten altdeutschen Schriften, woraus sich erklärt, dass man sich im Abendlande Jesum gemeiniglich als Zimmermann vorstellt, statt als Maurer.

[3]) Vergl. Weise, „Unsere Muttersprache, ihr Werden und ihr Wesen“ (Leipzig 1895), 221.

dem Umstand zuschreiben, dass sich diese Tages- und Jahreszeiten im Norden mehr als im Süden fühlbar machen, da nach dem Rigveda auch die Inder[1]) und nach Herodot auch die Libyer wenigstens nach Nächten statt nach Tagen zählten. Wenn aber im Gleichnis vom Säemann von dem auf Stein gefallenen Samen nicht gesagt wird, sein Keim werde durch die Sonne versengt (2393—2394 T 71_3), so dürfen wir dies vielleicht doch dem Umstand zuschreiben, dass die Sonne im Norden nicht so verderblich wirkt, wie im Süden. Dagegen redet der Dichter öfter von Nebel (2910, 5627, 5749) und Wolken (392, 415, 649, 655, 3118, 3144, 4289). Völlig zu Hause fühlt er sich, wo seine Quelle von Gewässern redet. Der See Genezaret, den schon der biblische Text oft Meer nennt, wird ihm zur Nordsee. Mit Behagen greift er nach den Geschichten von der Stillung des Sturmes (2233 bis 2268 T 52) und dem Wandeln auf dem See (2902—2973 T 81), um dieselben seinen Sachsen, von denen schon Sidonius Apollinaris sagt, es sei ihnen nur auf dem Wasser wohl, recht auszumalen. Das Schiff nennt der Dichter nach den bei seinen Landsleuten gebräuchlichen Verzierungen hôh hurnid skip (2266, 2907). Auch in der Fischerei scheint er gut bewandert zu sein, nach der Ausführlichkeit zu schliessen, mit welcher er das Handwerk der ersten Jünger (1152—1156, 1177—1179), den Fang des Fisches mit dem Goldstück (3202—3205, 3209—3214) und das Gleichnis vom Fischnetz (2828—2839) erzählt. Konnte der Dichter die Fischerei am See Genezaret, ohne ungenau zu werden, so beschreiben, wie sie von seinen Landsleuten betrieben wurde, so war dies mit der Viehzucht nicht der Fall. Die Sachsen, welche Pipin dem Kleinen als Tribut 500 Rosse liefern mussten, scheinen hauptsächlich Pferdezucht getrieben zu haben. So lässt der Verfasser des Heliand die Hirten bei Bethlehem, die wir uns wohl mit Recht als Schafhirten vorstellen, Pferde hüten (389); und auch wo in der Quelle ausdrücklich von Schafen die Rede ist, bleiben sie in unserm Gedichte beinahe immer weg (T 41_1, 134_{3-4}, 152_2). Was die Produkte des Landes betrifft, so redet der Dichter wohl einmal von Weinbeeren und

[1]) Otto Lüning, „Die Natur in der altgermanischen und mittelhochdeutschen Epik“ (Diss. v. Zürich 1888) 53.

Feigen (1741—1742), ersetzt aber das Senfkorn im Gleichnis als zu fremdartig durch luttiles huat (2625[1]). Für das Getränk, welches der Täufer nicht trinken darf und welches an der Hochzeit zu Kana ausgeschenkt wird, braucht der Verfasser des Heliand bald die gewöhnliche Bezeichnung des Weines (127, 2008 u. ö.), bald die sonst für Obstwein geläufige (126, 2013 u. ö.), und lässt es an letztgenanntem Feste auch in Biergefässen (2009) herumbieten, und zwar (nach 2061) so reichlich, dass uns die Erzählung eher an ein germanisches Trinkgelage als an ein Hochzeitsmahl unter frommen Juden erinnert. Zu einer ähnlichen Schilderung fröhlicher Geselligkeit benutzt der Dichter die Geburtstagsfeier des Herodes (2737—2742).

Das grösste Zugeständnis aber, das der Dichter dem Geschmack und dem Verständnis seiner Leser oder Zuhörer macht, sah man stets darin, dass Jesus mit seinen Jüngern in dem Gedicht als ein hochgeborner Fürst mit kriegerischem Gefolge erscheine. Nun ist ja freilich wahr, dass der Verfasser, wie er überhaupt viel auf edeln Stand hält (Zacharias und Elisabet, Maria und Josef, Simeon, die Jünger, das kananäische Weib stammen nach ihm alle aus „gutem Hause", sogar der doch mit eigenen Händen säende Säemann ist ein aðales man[2]), so besonders Jesus mit hohen Ehrentiteln belegt, als da sind: Gefolgsherr (1027 u. ö.), Schutzherr (2300 u. ö.), Herrscher (2554 u. ö.), Landeswart (1013 u. ö.), König (598 u. ö.), aller Könige mächtigster (1138 u. ö.) u. ä., und dass er zu entschuldigen oder zu vermeiden sucht, was Jesu äusseres Ansehen kompromittieren könnte, so sein Liegen in der Krippe (382—383, 407—409[3]),

---

1) Vergl. Windisch, D. H. u. s. Q., 32, und Jellinek, A. f. d. A. XXI, 220.

2) Jellinek, A. f. d. A. XXI, 217; Jostes, Z. f. d. A. XL, 180.

3) Jellinek (A. f. d. A. XXI, 217) sieht in diesen beiden Stellen einen den damaligen kirchlichen Schriftstellern geläufigen Gedankengang, macht aber darauf aufmerksam, dass der in der Krippe liegende Jesus Bediente hat (675—677), und Keintzel (Pr. v. S.-R. 9) erwähnt die schönen Gewänder (380) an Stelle der Windeln (T 5₁₃). — Windisch (D. H. u. s. Q., 19 Anm.) rechnet hieher auch die Auslassung des flagellabitur et conspuetur in T 112₁ (3525—3531); allein wenn der Dichter daran Anstoss nahm, so musste er noch viel eher die Ausführung dieser Weissagung (T 199₁₃ und 200₃) weglassen. Dieselbe wird aber erzählt (5493—5494).

seinen Handwerkerstand (T 78_{3}), sein Reiten auf dem Esel (T 116_{1-3}). Sicher ist auch, dass die Jünger oft Jesu „Gefolgsleute“ (1204 u. ö.) genannt werden, welche ihm ihren Dienst versprochen haben (4574, 4668 [1]), und dass, was die Treue und den Mut derselben ins Licht stellen konnte, wie ihre Bereitwilligkeit, mit ihrem Herrn in den Tod zu gehen (3995—4001, 4861—4865), und der Schwertstreich des Petrus (4865—4882), hervorgehoben und ausgemalt, was von ihrem Mut und ihrer Treue aber kein gutes Zeugnis ablegt, wie die Flucht der Jünger bei Jesu Gefangennahme (4933—4936) und die Verleugnung Jesu durch Petrus (4978—4980, 5023—5038), durch Prädestination zu entschuldigen versucht wird. Andererseits aber darf doch auch nicht ausser acht gelassen werden, dass im Sachsenlande während jener langen Zeit, da jeder Mann in erster Linie Krieger sein musste, die kriegerischen Ausdrücke gewiss vielfach ganz gleichbedeutend mit den entsprechenden allgemein menschlichen Begriffen geworden waren. Wie im Heliand helið, thegan, hildiskalk und dergleichen als synonym mit „Mann“ vorkommen, so ist auch das Wort gisîði aus der Bedeutung des Begleiters im Kriege allmählich in die Bedeutung des Begleiters überhaupt übergegangen. Zudem werden auf das Verhältnis Jesu zu den Jüngern im Heliand auch ganz andere als militärische Ausdrücke angewandt, wie „du Lieber“ (4683) einerseits und „Freunde“ (3041), „meine Brüder“ (5936) andererseits. Und wenn der Diohter so viel Gewicht auf die Kampfeslust Jesu und seiner Jünger gelegt hätte, so würde er sich kaum Worte haben entgehen lassen, wie: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (T 44_{22}), und: „Wer einen Mantel hat, verkaufe ihn und kaufe ein Schwert!“ (T 166_{2-4}). Auch würde er in diesem Falle schwerlich immer und immer wieder mit Bewunderung auf Jesu Dulden hinweisen (3181 u. ö.). Was ferner die Würde Jesu anbetrifft, so sind neben den Bezeichnungen, welche ihm eine hohe weltliche Stellung anweisen, eben auch diejenigen nicht mit Stillschweigen zu übergehen, welche

[1]) Dass Matthäus dies in der Hoffnung auf materiellen Lohn gethan habe (Kögel, Gesch. d. deutschen Litt., 288), steht nicht in den Versen 1200—1202. Dazu war der Begriff mêðomgebo zu abgeblasst, und das milderan kann sich wie uuôðera thing und langsamorôn râd auf geistige Güter beziehen.

seine königliche Stellung im Himmelreiche oder gar seine hohen inneren Eigenschaften ausdrücken. Mit Himmelskönig (130 u. ö.), Allwalter, z. B. über der Menschen Geister (2422), Sohn Gottes (137 u. ö.), Friedenskind Gottes (983 u. ö.) wechseln ab: des Menschen Sohn (4461 u. ö.), aller Menschenkinder Bestes (5267 u. ö.), der Lebenden Liebster (821, 3149), der Heilige (5455 u. ö.), der Sündenlose (3798 u. ö.), der beste der Lehrer (2811, 4036), der Rettende (1144 u. ö.) und endlich der Ausdruck, welcher dem Gedicht mit Recht den Namen gegeben hat, der Heilende (266 u. ö), der die Menschen von leiblichen und geistigen Gebrechen befreien soll (1006—1007) und sein Leiden aus Liebe zum Menschengeschlecht erduldet (5505, 4920—4923, 5308—5309, 5383—5384). Auch wird Jesus gar nicht etwa, wie man aus der Vorliebe des Dichters für die Epitheta „edelgeboren, aus gutem Hause stammend" und dergleichen schliessen könnte, als Freund der Reichen und Vornehmen hingestellt. Der Dichter sagt vielmehr zweimal (3901 bis 3906, 4226—4227) noch ausdrücklicher als seine Quelle, dass sich in Jesu Anhang mehr Arme als Reiche befunden hätten; er reproduziert die Geschichte vom reichen Jüngling und den sich daran anschliessenden Spruch vom Nadelöhr (3256—3304) sogar ohne die sich in der Quelle (T 106_5) findende Milderung: „Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott," und erzählt von den das Gericht veranschaulichenden Bildern (abgesehen von der Schilderung der kosmischen Katastrophe) gerade nur das gewaltige von der Scheidung der Menschen in solche, welche ein Herz hatten für die Armen und Verstossenen, und solche, welche sich nicht um sie kümmerten (4388—4451).

Wie den gesellschaftlichen Anschauungen der Germanen, so will man auch ihren mythologischen Vorstellungen einen grossen Einfluss auf die Abfassung des Heliand beimessen.

Es kommen in unserm Gedicht häufig die Worte uurð (761 u. ö.), uurðigiskapu (512 u ö.), metodogiskapu (2190 u. ö.), reganogiskapu (2593 u. ö.) [1]) vor als Subjekt solcher Thätigkeiten,

[1]) Auf das von Vilmar (D. A. i. H., 12) angezogene rîkiun (108) darf schon deshalb kein Gewicht gelegt werden, weil es sich vom Singular nur durch einen Strich unterscheidet.

die nach der Quelle Gott zugeschrieben werden. Nun lassen dieselben zum Teil daran, dass sie Feminina sind, zum Teil daran, dass sie in der Mehrzahl gebraucht werden, erkennen, dass sie ursprünglich heidnische Gottheiten bezeichneten; und da für den einigen Christengott immer der Ausdruck god zu Gebote stand, so liesse sich denken, der Dichter habe jene heidnischen Bezeichnungen mit Bewusstsein gebraucht, das heisst, er habe sich darunter wirklich andere Mächte als den Christengott vorgestellt, so z. B. wenn er sagt: Die uurð oder die metodogiskapu rafften Herodes oder den Jüngling zu Nain dahin (761, 2189—2190). Allein da diese Ausdrücke an einigen Stellen parallel mit dem Ausdruck „Macht Gottes“ gebraucht werden (127—28, 367—68, 5394—95), in andern auch hêlagon oder godes giskapu (547, 4064) vorkommen, da dieselben andererseits nicht bloss das Wirkende, sondern auch das Gewirkte bedeuten können (1331, 2593, 3347, 3692, 4619), und da endlich der Dichter die Variation sehr liebt, so scheinen sie mir im Heliand ihres ursprünglichen Sinnes entblösst und identisch zu sein mit unseren heutigen vagen Begriffen „Schicksal“, „Geschick“, „Verhängnis“. Auch die mit giskapu, tîd, têkan (367, 778, 852, 4182, 4828) in Verbindung gebrachten Beiwörter berht und torht, welche ursprünglich gewiss eine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft bezeichneten [1]), scheinen sich im Heliand schon sehr abstrakter Bedeutung zu nähern; allerdings werden sie in dem Gedichte auch auf Sonne (3125), Mond (3627) und Sterne (602) angewandt, allein wenigstens torht bezieht sich auch hie und da (1206, 1586, 2662) auf Jesu Wunder und Reden.

Dass Gott dienstbare Geister unter sich habe, glaubt unser Dichter natürlich so gut wie die biblischen Schriftsteller selbst; wenn er sie aber wie die Vögel (1669) nicht bloss mit Flügeln, sondern mit „Federhemden“ ausstattet (5796), so mag ihm dabei jene Vorstellung des germanischen Volksglaubens vorgeschwebt haben, die in den „Adler“- und „Krähenhemden“ der Skandinavier erscheint. Ferner kannten auch die Germanen, wie die Juden und sogar Jesus, einen Teufel, der ebenfalls über dienstbare Geister zu verfügen hatte. Der Dichter braucht

[1]) Vilmar, D. A. i. H., 15—18.

dafür bald die in seiner Quelle stehenden, ursprünglich griechischen und hebräischen Ausdrücke: diubul (1366) und satanas (2274), bald die germanischen: hatola, der Verfolger (3596), gramo, der Grimmige (2459 u. ö.), fiund, der Feind (1216 u. ö.), hettiand, der Verfolger (2281, 2809), uuamskaðo, der Frevler (1871 u. ö.), mênskaðo, der Schurke (1062), liudskaðo, der Leuteschädiger (1080), balouuîso, der ins Verderben Führende (1096), kostond, der Versucher (4741), und den Plural uuihti, Geister, mit den Attributen dernea, die heimtückischen (2481 u. ö.), lêða, die bösen (1610 u. ö.), u. s. f. Der Teufel und sein Gesinde tritt im Heliand verhältnismässig öfter auf, als in seiner Quelle (1610, 1871—72, 5310—11, 5427—31, 5440—52), aber ausser der Tarnkappe (heliðhelm, 5452) wird ihm kein Attribut beigelegt, das sich nicht auch im biblischen Texte fände. Jedenfalls beweisen die Ausdrücke mirki mênskaðo, der finstere Schurke (1062), welche auf den Teufel, und grim endi grâdag, grimmig und gierig (2144, 4369), welche auf das höllische Feuer angewendet werden, dadurch, dass sie auch im Beowulf vorkommen und dort auf das Ungeheuer Grendel und seine Mutter, sowie auf den ihnen als Aufenthaltsort dienenden Waldmorast gehen, noch lange nicht, dass sich der Helianddichter den Teufel in der Art Grendels vorgestellt habe [1]). Das Element des Teufels ist im Heliand das Feuer (2144 u. ö.), wozu allerdings die dem Feuer widersprechende Finsternis (2146 u. ö.) kommt. Allein diese braucht nicht aus der germanischen Mythologie zu stammen [2]), da sie schon in der sich wenig um Widersprüche kümmernden Bibel (T 47_7 u. ö.) zur Hölle gehört. Von Sumpf oder z. B. von Kälte (wie ags. Genesis 315—16) ist dagegen in den Höllenschilderungen des Heliand nie die Rede.

Neben der Hölle kennt unser Dichter auch ein neutrales Totenreich, oder wenigstens einen Weg in ein solches (helsîð 2354) und die Thore dazu (helldoru 5774). In der ersten Stelle sagt er nämlich von Jesus, derselbe habe denen, die schon zum

---

1) Vilmar, D. A. i. H., 7—8.

2) Wie Lüning (D. N. i. d. E. 14) anzunehmen scheint. Doch behält Lüning (11 u. 13) jedenfalls darin Recht, dass die Dunkelheit der Hölle wie die Helle des Himmels im Heliand wie in der germanischen Dichtung überhaupt viel mehr hervorgehoben wird, als in der Bibel.

helsîð gerüstet waren, wieder Leben verliehen (2353—54). Da nun Jesus nicht mit Vorliebe Leute zum Leben erweckte, die für die Hölle reif waren, so muss das hel in helsîð die Unterwelt bedeuten, und dementsprechend auch in helldoru. Dies erklärt auch die Stelle, wo es nach des Täufers Enthauptung heisst, Jesus habe gewusst, dass dessen Seele „heilig behalten wider Hassende, im Frieden vor Feinden“ sei (2808—10). Jellinek [1]) findet höchst auffällig, dass Johannes schon vor Jesu Tod der Hölle entgangen sei; es widerspreche dies der orthodoxen Kirchenlehre. Allein besagen obige Worte auch, dass Johannes sich nicht in der Hölle befinde, so weisen sie ihm damit noch nicht seinen Platz im Himmel an. Der Helianddichter schildert letztern jeweilen nicht bloss als einen Ort der Ruhe und des Friedens, sondern als glänzenden Bau (3653), ewiges, grösstes Licht (3081, 3653 u. ö.), wonnigstes der Güter (871 u. ö.), Gottes Reich (1800 u. ö.) und, spezifisch germanisch, als grüne Aue (3082 u. ö.), wo man in köstlichem Leben (1790 u. ö.) die Seligkeit (1024 u. ö.) geniesst. Johannes befindet sich vielmehr bis zu dem fälschlich „Höllenfahrt“ genannten Besuche Jesu bei den Toten nach damaliger Kirchenlehre in der Unterwelt und ist dann der erste, welcher Jesum begrüsst [2]). Auch diese Vorstellung des Totenreiches braucht nicht der germanischen Mythologie entlehnt zu sein [3]), da sie auch in der Bibel vorkommt (das alte Testament kennt gar keinen andern Zustand nach dem Tode, als denjenigen des Scheol, d. h. vollkommener Ruhe, vergl. Hiob 3_{13-19}; ähnlich stellten sich dann die ersten Christen [4]) nach Stellen wie 1. Thess. 4_{13-16} den Zustand des einzelnen Menschen zwischen seinem Tode und dem allgemeinen Gerichtstag vor).

---

[1]) Z. f. d. A. XXXVI, 172—173.

[2]) Vetter, Germania XVI (1871), 145.

[3]) Wie Kögel (Grdr. d. germ. Phil. II[a], 209) meint.

[4]) Wenigstens ein Teil derselben; andere dachten sich nach dem Schicksal des reichen Mannes und des armen Lazarus, sowie nach dem Wort Jesu zum Schächer am Kreuz, die Guten und die Bösen sofort nach ihrem Tode an verschiedene Orte versetzt, wenn auch noch nicht auf die letzten Stufen des Himmels und der Hölle.

Die Erde trägt im Heliand neben andern Namen den altgermanischen: middilgard (588 u. ö.), der bekanntlich daher rührt, dass man sich dieselbe als einen Kreis mitten im grossen Weltmeer dachte. Auch die Bezeichnung für ihren Untergang, mûdspelli (2591, 4358), ist altgermanisch; doch lässt sich aus der Schilderung dieser Katastrophe (4310—75) höchstens insofern eine Rücksicht auf germanische Vorstellungen herausfühlen, als bloss die kosmischen Vorgänge, welche die ganze Welt betreffen, beschrieben werden, während die Prophezeiung geistiger Gefahren und solcher, welche sich auf kleinere Kreise beschränken (T $145_{6-14, 16-18}$, 147_{3-5}), übergangen wird. Endlich will Kögel[1]) in der Auswahl der Wundergeschichten die Rücksicht des Verfassers auf die mythologischen Vorstellungen seiner Landsleute erkennen. Allein wenn diese dabei wirklich vorwaltete, so begreife ich nicht, weshalb er ihnen, die so viel mit verhexten Tieren zu thun hatten, nicht erzählt, wie die Geister der zwei Besessenen zu Gerasa sich auf eine Schweineherde und diese ins Meer hinunter stürzten (T 53_{1-14}).

Unter den germanischen Einflüssen ist nicht unbeachtet zu lassen der psychologische Einfluss des deutschen Charakters auf den im Heliand behandelten Stoff. Wenigstens pflichte ich Vilmar[2]) bei, wenn er einen solchen erblickt in der Wertschätzung, welche das Gedicht, von der Quelle unabhängig, der Treue (s. o. S. 15) und der Aufrichtigkeit (hluttar hugi 111 u. ö.) zu teil werden lässt. Nicht auf diesen Ursprung aber führe ich zurück die Stellen (287 u. ö.), in denen von Zweifel, und diejenigen (1885, 2873, 3767, 4003), in denen von Einfalt die Rede ist[3]). Das wiederholte Preisen des Widerstandes gegen den Zweifel lässt sich auch dadurch erklären, dass der Dichter seine neubekehrten Landsleute gerade im Glauben noch nicht ganz gefestigt wusste und ihnen deshalb die Personen der heiligen Geschichte auch in dieser Beziehung als Muster hinstellen wollte. Aus dem Bestreben, sie im Glauben zu befestigen, könnte man dann allenfalls auch den mir an unserem Gedichte nicht weniger

---

1) G. d. d. L. 286.
2) D. A. i. H., 31—32.
3) Vilmar, D. A. i. H., 32—33.

auffallenden Zug herleiten, dass in demselben das Evangelium nachdrücklich als frohe Botschaft (lioblîka, lustsama lêra, 1277, 4712 u. ö.) erscheint, über welche sich zu freuen am Platze ist (1011—12, 1146—48 u. ö.), welche die daran Glaubenden antreibt, Gott Lob zu wirken auf dieser Welt (1289—90 u. ö.), und welche ihren Träger befähigt, dem Tod fröhlichen Herzens entgegen zu gehn (3541—42); es sei denn, dass man in diesem Zug einen unwillkürlichen Ausfluss der optimistischen Art des Dichters erblicken wolle. Was aber die Einfalt betrifft, so würde der Dichter, wenn sie ihm so wichtig wäre, mehr als viermal von ihr reden und vollends nicht gerade alle die Geschichten auslassen, in welchen sich Jesu Liebe und Ehrfurcht den Kindern gegenüber äussert (T 94_4, 96_1, 101_1).

* * *

Um seinen Landsleuten das, was er ihnen beibringen wollte, annehmbarer zu machen, kam der Verfasser des Heliand auch in Versuchung, an den Personen und Lehren seiner Erzählung allfällige **Fehler und Schroffheiten zu übergehen oder zu beschönigen.**

Wir haben schon (S. 15) gesehen, wie der Dichter (4933—36, 4978—80, 5023—38) die Untreue der Jünger ihrem Herrn gegenüber zu bemänteln sucht. Er will überhaupt die durch die Tradition geheiligten Personen — Petrus erhält 3069 schon das Beiwort „Sankt“ — nur in günstigem Lichte erscheinen lassen. Tadelsworte Jesu gegen die Jünger mildert er deshalb (3098—3107, T 90_{4b}), wenn er sie nicht einfach auslässt (T 92, 94, 112_{2-3a}, 136). Ausgelassen wird ferner der Bericht vom Zweifel des Täufers an Jesus und des letztern Urteil über den Täufer (T 64_{1-14} [1]). Vollends an Jesu darf natürlich kein Schatten haften. Seine Versuchung wird ausdrücklich als von ihm selbst beabsichtigt hingestellt (1030, 1077—1080, 1095, 1106—1107). Die Stelle, wo ihm der vierte Evangelist eine grosse Unlauterkeit andichtet (T 104_{2b-3a}), wurde (S. 3) schon als ausgelassen bezeichnet, weil

[1]) Nach Jellinek (A. f. d. A. XXI, 210) gehört hieher auch die Auslassung der Schilderung von des Täufers Aeusserem (T 13_{11}), der Antwort Jesu auf die Lobpreisung des Leibes, der ihn getragen, mit dieser selbst (T 58), und der Salbung Jesu (T 138_{1-12}).

sie von einer Reise nach Jerusalem erzählt, von welcher die Synoptiker nichts wissen. Weil er sie nicht mit andern in seiner Quelle befindlichen Stellen zusammenreimen konnte, mag der Dichter auch ausgelassen haben T 62_7 und 95_{1-2} (als einander selber widersprechend), sowie T 159_{5-6} (als 158_5 und 159_{2-3} widersprechend).

Auch in der Auswahl der im Evangelium ausgesprochenen *Lehren* ging der Verfasser des Heliand opportunistisch zu Werke. Was zwar die Stellung zum Reichtum anbelangt, so wissen wir schon (s. S. 16), dass der Dichter Jesum nicht zum Freund der oberen Zehntausend stempelt und seine Forderungen an sie nicht herabsetzt. Allein verschiedene andere Worte Jesu erschienen dem Dichter zu heikel, als dass er deren Beherzigung seinen Landsleuten zumuten durfte, so solche, welche sich gegen gesellschaftliche Sitten richten. Wenigstens ist es nicht unwahrscheinlich, dass ihn die Rücksicht auf diese letztern davon abgehalten hat, die Gebote zu reproduzieren, man solle es an Festessen nicht auf den ersten Platz absehen (T 110_3) und man solle nicht Verwandte und Bekannte zum Mahle einladen, sondern Arme und Krüppel (T 110_4). Jedenfalls ist diese Rücksicht im Spiele, wenn der Verfasser nicht erzählt, wie Jesus diejenigen abfertigt, welche um seiner Nachfolge willen nicht ihren häuslichen und verwandtschaftlichen Gewohnheiten entsagen wollen (T 51_{1-4}), und wie Jesus selbst die geistige Verwandtschaft über die leibliche setzt (T 59_{1-4}) und erklärt, er sei nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert (T 44_{22}), und um einen Feuerbrand auf die Erde zu werfen (T 108_7).

Auch für die Erhebung der Kinder zum Muster der Erwachsenen (T 94_4, 101_1), die Ermahnung zur Sorglosigkeit (T 38_8), die Anpreisungen des unabtreiblichen Betens (T 40_{1-3}, 122) und die hyperbolischen Verheissungen von der Wirkung des Gebets (T 98_3, 121) scheint der Dichter bei seinen Landsleuten keine grosse Empfänglichkeit vorauszusetzen, da er die betreffenden Stellen auslässt. Ferner hat er das Verbot der Ehescheidung (T 100_{2-5}) nicht aufgenommen, da er dasselbe wohl für unrealisierbar hielt, zumal er selbst sich die Eingehung der Ehe ziemlich geschäftlich vorgestellt zu haben scheint, wenn wenig-

stens der Ausdruck „gekauft zum Weibe", den er (298) auf Maria anwendet, von seinem ursprünglichen Sinn damals noch etwas besass [1]).

Das Gebot der Nächstenliebe jedoch schwächt der Verfasser des Heliand nicht ab. Er sagt nicht nur ausdrücklicher, als es irgendwo in der Bibel steht, dass alle Menschen Brüder sind (1439, 4652), und weist auch an Stellen, wo seine Quellen ihm keinen Anlass dazu geben (1016—1017, 1332—1333), dem, der „ein anderes Licht aufsucht", Himmel oder Hölle an, je nachdem er mit den Leuten hier in dieser Welt liebreich oder böse umgegangen ist; sondern er bringt auch ausführlich das Gebot der Feindesliebe (1446—1462 [2]). Allerdings wird das Verbot, zu richten (T 39_1), bloss auf ungerechten Urteilsspruch angewendet (1691—1692), und das Gebot, wenn man auf die rechte Wange geschlagen worden sei, noch die linke hinzuhalten, und wenn man von jemandem gezwungen werde, eine Meile weit mit ihm zu gehen, ihn zwei Meilen weit zu begleiten (T 31_{3-7}), gar nicht wiedergegeben. Dafür aber reproduziert der Dichter ausführlich die Warnung, nicht nur solchen Gutes zu erweisen, die es einem vergelten werden (1540—1554), und das Gebot, dem Beleidiger sieben mal siebenzigmal zu vergeben (3241—3256). Er mildert sogar das (jedenfalls nicht von Jesu herrührende) Wort, dass man einen, der einem andern unrecht gethan und dies weder auf private Zusprache noch auf öffentliche Zurechtweisung hin zugeben will, „wie einen Heiden und Zöllner" behandeln solle, durch den Zusatz: „es sei denn, dass ihm der milde Gott, der hehre Himmelskönig, noch Hilfe verleihe, der Vater aller Menschenkinder" (3239—3241). Der Verfasser stellt sich nämlich Gott durchaus nicht bloss als den mächtigen Herrn vor, dem man dient (111—112) und einst Rechenschaft abzulegen hat (1980, 2610—2615), sondern auch als den liebreichen Vater (1847 u. ö.), der nur den selbstgerechten Sünder verdammt, nicht aber den

[1]) Vilmar erwähnt denselben nicht in seiner idealisierenden Schilderung der im Heliand zu Tage tretenden deutschen Begriffe von Verwandtschaft (D. A. i. H., 51—58), obschon er ihm nicht entgangen ist (vergl. seine Anm. auf S. 80).

[2]) Kögels (G. d. d. L. 286) und Keintzels (Pr. v. S.-R. 23) Meinung, der Helianddichter habe dasselbe unterdrückt, beruht wohl darauf, dass er es nicht an derselben Stelle bringt, wie Tatian (1446—1463, T 32).

reuigen, auch nicht, wenn er sich erst in letzter Stunde zu ihm wendet (3409—3515).

* * *

Ich habe im Vorstehenden darzulegen versucht, zu welchen Aenderungen an dem ihm vorliegenden Stoffe der Dichter des Heliand bewogen worden sei erstens durch sein Streben nach Einheit und Zusammenhang, zweitens durch sein Streben nach Verständlichkeit und drittens durch seine Accommodation an die moralischen Begriffe seiner Landsleute. Es bleibt mir noch übrig, diejenigen, mehr die Form als den Inhalt berührenden, Veränderungen zu erwähnen, welche durch die **Umsetzung des Stoffes aus Prosa in Dichtung** veranlasst wurden.

Ich schicke eine kurze Bemerkung über die Sprache voraus. Schon die Uebertragung des Stoffes aus der alten, ausgebildeten lateinischen Sprache in die junge germanische brachte es mit sich, dass abstrakte Verhältnisse gerne konkret ausgedrückt wurden. Besonders lassen die Ausdrücke für die Beziehungen zu Gott zum Teil noch deutlich die räumliche Anschauungsweise erkennen: uuirkean up te gode aftar mêdu, hinauf zu Gott um Lohn bestrebt sein (1638), hluttra treuua hebbian up te gode, aufrichtige Treue haben hinauf zu Gott (902—903), bedon up te gode, beten hinauf zu Gott (1109 [1]). „Hinter allen abgezogenen Bedeutungen des Worts liegt eine sinnliche und anschauliche auf dem Grunde“, dieses Wort Jakob Grimms bestätigt auch der Heliand. Von den Wörtern berht und torht habe ich (S. 17) schon gesprochen. Spâhi bedeutet zwar im Heliand nirgends mehr eine Eigenschaft der Sinne; dass es aber erst durch nähere Bestimmung eine abstrakte Bedeutung erhielt, verrät sich in dem uuordon spâhi (125), sprâkono spâhi (572 u. ö. [2]).

Wichtiger sind für uns hier die Eigentümlichkeiten des Stils. Der Heliand ist nun zwar kein eigentliches Epos [3]). Es ist nicht richtig, wenn Kögel [4]) sagt: „Der Verfasser gibt den epischen Teilen (seiner Quelle) vor den didaktischen und lyrischen den

---

1) Steitmann, Ueber Raumanschauung im Heliand (Leipziger Dissertation 1894), 46—47.

2) Vergl. Weise, U. M. 233.

3) Vergl. Scherer, Gesch. d. deutschen Litt. (Berlin 1883), 48.

4) G. d. d. L. 286.

Vorzug.“ Was die wenigen lyrischen Stellen Tatians betrifft, so ist darüber Folgendes zu sagen. Die Begrüssung Marias durch Elisabeth und der ersteren Hymnus (T 4) passt dem Dichter schon deshalb nicht, weil der Anlass dazu, das schon im Mutterleibe erfolgende Zeugnis des Täufers für Jesum, bei seiner Gruppierung des Stoffes (s. o. S. 6) wegfällt[1]), und weil darin auf alttestamentliche Stellen angespielt wird. Die Verherrlichung des Leibes, der Jesum getragen (T 58), vermied der Dichter sehr wahrscheinlich schon deshalb, weil er durch Wiedergabe der darauf erfolgenden Antwort Jesu das Ansehen Marias zu gefährden glaubte (s. o. S. 21, Anm.). Die Dankesworte Jesu an Gott bei Gelegenheit der zweiten Jünger-Instruktion (T $67_{7\text{ und }8}$) fielen mit dieser selbst weg (s. o. S. 3). Das „Ehre sei Gott in der Höhe...“ (T 6_3), der Lobgesang des Simeon (T $7_{6\text{ und }8}$) und die Jesum als König preisenden Worte (T 116_{4-5}) werden wiedergegeben (418—422, 480—502, 3680—3683), letztere Stelle allerdings bloss in indirekter Rede; dafür aber sind die Worte der Anna, welche in der Quelle nur indirekt erwähnt sind (T 7_{10}), im Heliand in direkter Rede ausgeführt (521—526) und wird dem Petrus eine längere Selbstanklage (5011—5020) in den Mund gelegt, von der im biblischen Texte gar nichts steht. — Was die didaktischen Stellen betrifft, so fehlen freilich die lehrhaften Gespräche des vierten Evangeliums, mehrere Gleichnisse und die Rückbeziehungen auf das alte Testament. Allein nur die Bergpredigt und die Jünger-Instruktion nehmen von den rund 6000 Versen schon mehr als 700 in Anspruch; dazu kommen noch viele andere Lehren, worunter auch einige Gleichnisse; und ausserdem ergreift der Verfasser jede Gelegenheit zu einer praktischen Auslegung oder Ermahnung, die er aus Kommentaren oder aus sich selber schöpft und seinen Lesern oder Zuhörern entweder durch die Personen des Gedichts oder in eigener Person zu Gemüte führt (421—422, 497—499, 1011—1019, 1188—1189, 1368—1380, 1492—1503, 1711—1720, 1724—1734, 1762—1769, 3215—3223, 3444—3515, 5023—5049; 1170—1172, 2227—2231, 2285—2290, 2339—2351, 3588—3670, 4114—4117, 4626—4627, 4773—4775).

[1]) Vergl. Jellinek, A. f. d. A. XXI, 213.

Kann man also den Heliand wirklich ein „Lehrgedicht“ nennen, so treten doch „Geist und Kostum des weltlichen Epos“ daran deutlich zu Tage[1]). Ueber den Geist des weltlichen Epos gibt der von der Germanisierung handelnde Abschnitt (S. 10—21) vorliegender Arbeit Auskunft. Das Kostüm des nicht geschriebenen, sondern von Mund zu Munde gehenden, alten Volksepos zeigt sich schon in den öfters einen Abschnitt einleitenden Worten: „Da hab' ich gehört“ (288 u. ö.) und in der Bemerkung 3619—3620: „Ich will euch erzählen, wenn ihr aufmerken und hören wollt.“[2]) Der Heliand besitzt aber auch die Eigentümlichkeiten des vielleicht schon von der urgermanischen Hymnenpoesie auf das germanische Epos vererbten[3]) Stils.

Die plastische Anschaulichkeit vermisst zwar Kögel[4]) wie in der altgermanischen Epik überhaupt, so auch im Heliand. „Es fehlt den germanischen Dichtern die Lust, bei einem einzelnen Bilde oder einer einzelnen Handlung länger zu verweilen, als die Komposition unbedingt verlangt . . . Sie wollen nicht das geistige Auge des Hörers fesseln, sondern einen Eindruck auf sein Gemüt hervorrufen.“ Allein abgesehen von der Frage, ob

---

1) Scherer, G. d. d. L. 48 u. 46.

2) Das Gedicht war übrigens auch nicht bloss zum Lesen bestimmt, da es sonst gerade denjenigen, welchen es zugedacht war, nicht zugänglich gewesen wäre; sondern es sollte wohl dem Volke in einzelnen Abschnitten vorgetragen werden. Ob sich nun der Dichter Geistliche oder Volkssänger als Vermittler dachte, ist schwer zu entscheiden. Windisch (D. H. u. s. Q. 21) nimmt das letztere an, obschon ihm die lange Ausführung (1859—1874) des kurzen Wortes: Dignus est operarius cibo suo (T 44 6b) nicht entgangen ist (S. 58). So wenig, wie diese Stelle, entscheidet für die Geistlichen der Nachdruck, mit welchem der Dichter jeweilen die speziell an die Jünger gerichteten Lehren wiedergibt (1359—1380, 1837—1993), und der Umstand, dass er sogar das nach dem biblischen Text (T 42 1—3) an das ganze Volk gerichtete Wort gegen das thatenlose „Herr, Herr!“ sagen aus der Bergpredigt in die Jünger-Instruktion versetzt (1915—1926). Jedenfalls ist es fraglich, ob die Geistlichen dem Gedicht, da es nicht lateinisch geschrieben war und mit dem biblischen Stoff sehr frei umging, grosses Interesse entgegenbrachten. Und wäre letzteres der Fall gewesen, so wäre schwer zu begreifen, wieso Otfried das Gedicht ignoriert oder (wie Scherer, Kl. Schr. I, 571, annimmt) wissentlich ignorieren darf.

3) Heinzel, Ueber den Stil der altgermanischen Poesie (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker X, Strassburg 1875) 49.

4) G. d. d. L. 333—334.

die Trennung des Eindrucks aufs Gemüt von demjenigen aufs „geistige Auge“ psychologisch berechtigt ist, muss ich erklären, dass mir, wie gewiss noch vielen andern, manche Stellen des Heliand ganz anschauliche Bilder vors geistige Auge gezaubert haben; so die Schilderung des alten Ehepaares Zacharias und Elisabeth (144—156), der Beginn der Bergpredigt (1281—1293 [1]), der Sturz des auf den Sand gebauten Hauses (1820—1824), die Hochzeit zu Kana (besonders 2005—2016), die Seestürme (2238—2246, 2906—2919), der Mann, den im Gleichnis vom Säemann der gute Erdboden versinnbildlicht (2464—2470), die Auferweckung des Lazarus (4098—4101), das jüngste Gericht (4310—4333), der Tod des Judas (5166—5168), die Kreuzigung (5535—5539), das Fliegen des Engels zu Jesu Grab (5796—5799), u. a. m. Müsste nicht jemand mit Blindheit geschlagen sein, dessen geistiges Auge nichts sähe, wenn ihm von dem toten Lazarus erzählt wird: He bigan is liði hrôrien, antuuarp undar themu giuuêdie, „er begann seine Glieder zu rühren, bewegte sich unter dem Gewande“, oder von dem zum Selbstmord entschlossenen Judas: He imu selbon thô sîmon uuarhte, hnêg thô an herusêl, „da drehte er sich selbst einen Strick, hing dann vornüber am Unglücksseil“? Und wie drastisch sind die Aeusserungen der Affekte geschildert, z. B. die Verzweiflung der Mütter beim Kindermord zu Bethlehem (736—751), der Schmerz der Mutter des Jünglings zu Nain über dessen Tod (2183—2190) und ihre Freude über dessen Wiederbelebung (2206—2210), sowie in der Deutung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg die Klage des Greises über sein verfehltes Leben (3498—3501)! Auch kleinere Zusätze zum biblischen Text sind oft sehr sprechend. Bei der Verklärung sind es Jesu Wangen, welche wie die glänzende Sonne leuchten (3124—3125), der Splitter im Auge des Nächsten befindet sich unter dessen Braue (1704), die Perlen, die man nicht den Schweinen vorwerfen soll, werden als Halsschmuck gedacht (1722), der Weg, auf den im Gleichnis vom Säemann ein Teil des Samens fällt, ist von den

[1]) Dieser Zug, „das Auftreten der Helden, bevor sie sich zu einer Rede oder Handlung anschicken, nach seiner sinnlichen Seite hin, für das Auge oder das Ohr zu malen“, ist nach Heinzel (St. d. a. P. 24) besonders den Angelsachsen und Skandinaviern eigen.

Tritten der Menschen und den Hufschlägen der Rosse festgestampft (2400), Moses und Propheten werden den Nachkommen des reichen Mannes durch diejenigen gepredigt, welche in den Büchern lesen (3402), Barabbas hat seine Frevel in düsterer Nacht vollbracht (5416—5417), die reisemüden Weisen aus dem Morgenland suchen, nachdem sie dem Christuskind gehuldigt, eine Herberge auf (677—679), der Saal, in welchem Jesus das Passamahl halten will, ist mit schönem Schmucke behangen (4542—4543), bei Jesu Auferstehung wird mancher Riegel von den Thoren der Unterwelt aufgeschlossen (5773—5774). Namentlich die Natur schildert der Dichter in lebhaften Farben. Die als Muster der Klugheit hingestellte Schlange ist bunt (1878), die Blumen, deren Anblick den Menschen die Sorge um den folgenden Tag benehmen soll, sowie diejenigen, welche ausser den Palmzweigen vor dem nach Jerusalem ziehenden Jesus auf den Weg gestreut werden, sind glänzend (1674, 3676), der Oelberg ist breit und hoch, grün und schön (4235—4236), der Berg der Verklärung eine grüne Wiese, dem Paradiese gleich (3135—3136). Ja, die ganze Welt ist dem Dichter eine grüne Aue (4285), auf welcher jeder Morgen neue Wonne bringt (686—687, 4287). Die Blinden vor Jericho bitten Jesum, er möge ihnen „die Augen öffnen, dieses Licht verleihen, damit sie der Leute Getriebe, den hellen Sonnenschein sehen könnten, die glänzend schöne Welt“ (3575—3578, ähnlich 2358—2359). Besonders gern beschreibt der Dichter, wie das Licht des Himmels durch die Wolken bricht (390—392, 3144, 4288—4289, 5631—5633), zwischen ihnen hindurchwandelt (648—649) und am Abend sich zur Ruhstatt neigt (2819—2820 u. ö.). Wie an der Welt überhaupt, so liebt er die Schönheit auch an den Menschen. Beinahe alle Frauen, die er auftreten lässt, sind minniglich, lieblich (1997, 3968, 5828—5829), Maria ist die schönste unter ihnen (270—271 u. ö.), und der kleine Johannes zeichnet sich bei seiner Geburt durch schönen Leib, glatte (?) Haut, Haare und Nägel und glänzende Wangen aus (199—201).

Die verschiedenen altgermanischen Redefiguren sind im Heliand verschieden vertreten[1]). Ich entsinne mich keines ein-

---

[1]) Vergl. zum folgenden: Kögel, G. d. d. L. 334—338, Heinzel, St. d. a. P., und das Formelverzeichnis in der Sieversschen Ausgabe des Heliand.

zigen eigentlichen Vergleichs ausser den biblischen[1]. Dagegen kommt hie und da Personifikation von Naturmächten vor, wobei von einem Wesen einfach die Eigenschaft oder Thätigkeit eines demselben stillschweigend verglichenen andern Wesens ausgesagt wird: Das Meer ward zornig (2245, 4315), Wind und Wasser kämpften miteinander (2244), die Sonne begab sich zur Ruhe (2909 u. ö.[2]).

Zahlreicher sind die Umschreibungen. Dahin gehören uuaragtreo Baum des Geächteten (5563) für Kreuz oder Galgen, uuâpanberand Waffenträger (2779) und helmberand Helmträger (765) für Krieger, bâggebo Ringspender (2738) und mêðomgebo Kleinodspender (1200) für König, erðbûandi Erdbebauer (4316) für Menschen, qualm Qual (5562 u. ö.), êndago festgesetzter Tag (1240, 2785), rasta Rast (2202 u. ö.) und forðuuegos fortführende Wege (4754) für Tod, uualdand grôtean den Waltenden anreden (1593—1594 u. ö.) für beten, und eine ganze Reihe von Ausdrücken für sterben: afgeben gardos die Erde aufgeben (577, 4496), afgeben gadulingo gemang die Gesellschaft der Geschlechtsgenossen aufgeben (577), farlâtan liudio drôm der Leute Getriebe verlassen (577 u. ö.), uuendean af thesero uueroldi sich von dieser Welt wegwenden (471, 2149), that lîf geban das Leben dahingeben (740), erðlibigiskapu ageben die Geschicke des Erdenlebens aufgeben (1330), ellior skakan anderswohin eilen (2707), thit lioht farlâtan dieses Licht verlassen (3356), sôkian lioht ôðar ein anderes Licht aufsuchen (578, 5698), uuerold uuehslon Welt wechseln (2708) u. ä.[3]. Hie und da wird die Umschreibung auch durch eine Metonymie, eine pars pro toto o. dgl. gebildet, so uuâpnes eggia der Waffe Schneide (645 u. ö.), gêres ord des Speeres Spitze (3088), billes biti des Beiles Biss (4882, 4903), uuatares strôm des Wassers Strom (1810), uuederes gang des Wetters Gang (2477), und die vielen mit barn gebildeten Ausdrücke für Menschen: eldeo (762, 1068), firiho (9 u. ö.), gumono (1769 u. ö.), heliðo (500 u. ö.), liudio (6 u. ö.), manno

---

[1] Die älteste deutsche Poesie scheint daran überhaupt arm zu sein. Vergl. Heinzel, St. d. a. P. 17.

[2] Diese Figur kommt in der altgermanischen Poesie sogar öfter vor als im Homer. Vergl. Lüning, D. N. i. d. E. 293—294, 309—310.

[3] Vergl. Vilmar, D. A. i. H., 20—21, Anm.

(305 u. ö.), mankunnies (2585, 3449), menniskono (2635 u. ö.) barn. Oft aber hat die Umschreibung durchaus keinen poetischen Wert, so uuesan an fastunnea (1052—1053), uuerðan forðuuard an ferdi (4545—4547), frummian te sundiun (4251).

Als epitheta ornantia können wir (nebst manchen S. 27 und 28 beiläufig erwähnten) betrachten: skîri lauter zu uuîn Wein (2008 u. ö.), grôni grün zu uuang Wiese (3135 u. ö.), uuarm warm zu sumar Sommer (4242), uuintarkald winterkalt zu snêo Schnee (5809—5810), neglid genagelt und hurnid gehörnt zu skip Schiff (1186, 2266, 2907 [1]).

Wörtlich wiederkehrende, alliterierende Redensarten sind: saka endi sundea Schuld und Sünde (85 u. ö.), uuord endi uuerk Wort und Werk (5 u. ö.), uuerk endi uuilleo Werk und Wille (1402 u. ö.), bôkan endi biliði Zeichen und Bild (373, 479), hluttar hugi aufrichtiger Sinn (111 u. ö.), uurêð uuilleo böser Wille (1033 u. ö.), sprâkono spâhi redekundig (572 u. ö.), uuegean te uundrun aufs höchste peinigen (3888 u. ö.), uuonon an uuilleon sich wohl befinden (664 u. ö.), uuitan te uuâron in Wahrheit wissen (615 u. ö.), uuirkean uuilleon den Willen erfüllen (855 u. ö.), sowie die Beschreibung von Jesu Zuhörern bei der Bergpredigt: Stôdun uuîsa man (bezw. Heliðos stôdun), gumon umbi thana godes sunu gerno suîðo, uueros an uuilleon; uuas im thero uuordo niut, thâhtun endi thagodun; es standen weise Männer (bezw. Helden standen), Männer um den Gottessohn sehr eifrig, Männer in Freuden; sie waren begierig nach den Worten, merkten auf und schwiegen (1281—1284, 1383—1386, 1580—1583).

Die eben angeführte Stelle weist noch eine andere Eigentümlichkeit des für die germanische Epik massgebend gewordenen Stils auf, nämlich die Wiederaufnahme desselben Begriffs durch verschiedene Worte (man, gumon, uueros). Das Nämliche ist der Fall in 677—679: Thô giuuitun im thea ferahton m a n, s e g g i te seldon, siðuuorige, g u m o n an gastseli, ferner in 4135—4137: Hêtun iro g u m s k e p i thô, u u e r o d samnoian endi h u u a r b o s fâhen, m e g i n t h i o d a gimang, in 5043—5044

[1]) Ueber die Verbindung dieser Partizipia mit dem Substantiv zu e i n e m Wort vergl. Sievers' Anmerkungen zu 1186 und 2266 in seiner Ausgabe des Heliand, S. 513 u. 519.

Hrômie fan is hildi endi fan is handkrafti, the man fan is megine, und in unzähligen andern Stellen. Diese Variation erstreckt sich oft auf ganze Gedanken, und zwar gilt dabei nicht, wie im hebräischen Parallelismus der Glieder, bloss doppelter Ausdruck des Gedankens als Regel; vgl. z. B. 4993—4996: Thô uuarð imu an innan sân, Simon Petruse, sêr an is môde, harm an is hertan endi is hugi drôbi, suiðo uuarð imu an sorgun. Solche Stellen befreien den Dichter von Kögels Vorwurf, es fehle ihm an der Lust, bei einer einzelnen Situation länger zu verweilen, als die Komposition unbedingt verlangt. Der Dichter scheint uns da eher „wortreich bis zum Unleidlichen" [1]), wenn wir seine Darstellung mit den knappen Worten der Quelle (flevit amare) vergleichen.

Wirkt die Variation bloss ermüdend, so leidet dagegen die Klarheit des Stils unter dem Versparen eines Nomens, gewöhnlich des Subjektes, ans Ende des sich auf es beziehenden Satzes, ob es nun zu Anfang des Satzes durch ein entsprechendes Pronomen angekündigt wird oder nicht. Ersteres ist der Fall in 886—889: Ak the is an thit lioht kuman mahtig te mannun endi undar eu middiun stêd, — thoh gi ina selbun gisehan ni uuillean, — the eu gidôpean skal; letzteres in 2027—2028: Ne sint mîna noh tîdi kumana, und in 1988—1993: Habdun selbes uuord gehôrid, hebenkuninges hêlaga lêra, sô eo te uueroldi sint uuordo endi dâdeo mankunnies manag obar thesan middilgard sprâkono thiu spâhiron, sô hue sô thiu spel gefrang, thea thar an themu berge gesprak barno rîkeast.

* * *

Nachdem ich die Eigentümlichkeiten des Heliand seiner Quelle gegenüber darzulegen versucht habe, füge ich noch einige Worte darüber bei, ob der behandelte Stoff durch sie gewonnen oder verloren habe.

In erster Linie sind natürlich die vielen Auslassungen von grosser Bedeutung. Nun ist der Verfasser ja gewiss nicht bloss vom künstlerischen, sondern auch vom pädagogischen Standpunkt aus deshalb nur zu loben, dass er nicht den ganzen ihm vorliegenden Stoff zu einem Gedichte verarbeitete, sondern

---

[1]) Heinzel, St. d. a. P. 29.

z. B. die Jesu geschichtliche Gestalt entstellenden und in ihrem philosophischen Sinn den Sachsen unverständlichen Spekulationen des vierten Evangelisten wegliess; und ich pflichte Kögel völlig bei, wenn er sagt:[1]) „Es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, dass er sich, trotz seiner aufrichtigen und tiefen Liebe zu der Heilswahrheit des Evangeliums, nirgends unter das Joch des Buchstabenglaubens beugt. Nicht jeder hätte den Mut gehabt, in den heiligen Büchern die Spreu vom Weizen zu scheiden, obwohl man natürlich hie und da über die Zweckmässigkeit seiner Auswahl streiten kann.“ Was diese letztere betrifft, so scheint es mir nun allerdings schade, dass der Verfasser nicht an Stelle der einen oder andern Wundergeschichte diese oder jene Auseinandersetzung Jesu mit den pharisäischen Schriftgelehrten aufgenommen hat. Für denjenigen, der auch die als heilig überlieferte Geschichte in ihrem natürlichen Zusammenhang mit der übrigen Menschheitsgeschichte zu verstehen sucht, tritt doch die Grösse Jesu hauptsächlich in seiner Stellung zu den religiösen Parteien seines Volkes zu Tage. Ein Bild Jesu wird ihm deshalb unvollständig erscheinen, wenn darin Angaben fehlen wie: „Er lehrte mit Gewalt, nicht wie die Schriftgelehrten,“ und „Er ass mit Zöllnern und Sündern zusammen“, oder Aussprüche wie: „Man giesst nicht neuen Wein in alte Schläuche“, „Der Sabbath ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen“, „Die Zöllner und Dirnen kommen vor euch ins Gottesreich“, u. ä. Andererseits aber ist zu bedenken, dass der Dichter, auch wenn er über dem Niveau seines Volkes stand, doch in den Anschauungen seiner Zeit lebte und mit ihr in Jesus nicht den menschlichen Streiter gegen die Verwechslung von Religion mit Kultus und von Sittlichkeit mit Sitte, sondern den Sohn Gottes sah, der auf die Erde gekommen war, um, dem Teufel zum Trotz, für die Menschen durch seinen Tod den Himmel zu verdienen (1032—1043, 5432—5434). Und wenn wir dies erwägen, so müssen wir uns nur wundern, dass die mystische Seite in unserem Gedicht nicht mehr hervortritt. Wohl spielen Himmel und Hölle in demselben eine sehr grosse Rolle, doch nicht als Gegenstand der Sophistik,

---

[1]) G. d. d. L. 287.

sondern als bei einem noch im Kindesalter stehenden Volke notwendiger Sporn zur Befolgung der angepriesenen Gebote.

Neben der Veränderung, welche der Stoff durch die Auslassungen erfahren hat, scheinen mir die einerseits durch Germanisierung, andererseits durch Abschleifung der im Inhalt liegenden Härten verursachten Entstellungen nicht schwer zu wiegen. Jedenfalls hat man den Einfluss germanischer Anschauungen auf die Abfassung unseres Gedichtes bisher überschätzt. Es freut mich, darin zum selben Resultat gekommen zu sein, wie Jellinek [1]). Seine zusammenfassende Bemerkung aber: „Die Eigentümlichkeit des Heliand besteht darin, dass die evangelische Geschichte in der Form der Alliterationsdichtung mit all ihren Besonderheiten behandelt ist“, möchte ich keineswegs unterschreiben. Gehört denn z. B. das Vermeiden von Anstössigem, worauf Jellinek S. 209—210 aufmerksam macht, zu den Besonderheiten der Alliterationsdichtung? Gewiss hat die Umsetzung des Stoffes in Dichtung grossen Anteil an den Veränderungen, welche derselbe erfahren hat. Allein meiner Ansicht nach bezieht sich dieser Anteil mehr auf die Form als auf den Inhalt. Die Veränderungen des Inhaltes entsprangen dem Bestreben nach Anpassung an Verständnis, Geschmack und Lebensanschauung derer, für welche das Gedicht bestimmt war. Die dichterische Umgestaltung beeinflusste Sprache, Stil und Anordnung des Stoffes.

Haben die erstgenannten Modifikationen der Genauigkeit des Darzustellenden etwas Abbruch gethan, so haben sie dagegen für uns kulturgeschichtlichen Wert. Ich ziehe hier keine Schlüsse auf die Lebensweise der alten Sachsen. Wohl aber möchte ich kurz auf die Frage zu sprechen kommen, ob unser Gedicht uns einen Anhaltspunkt gibt über das Verhältnis der alten Sachsen zu Kirche und Christentum. Vilmar sieht in demselben einen Beweis dafür, dass „eine durch grosse Weltbewegungen, durch Krieg und Blutvergiessen vermittelte Bekehrung eine wahre sein“ könne [2]). Allein wenn auch im Heliand „weder von römi-

---

1) A. f. d. A. XXI, 215—216.

2) Geschichte der deutschen National-Litteratur, 19. Auflage (Marburg und Leipzig 1879), 27.

scher Hierarchie noch von den Frankenschwertern eine Spur zu finden“ ist [1]), so ist damit noch lange nicht gesagt, dass das Christentum der Sachsen keine Spur davon trug. Die Anschauungsweise eines einzelnen Dichters darf nie und nimmer als Spiegel der Anschauungsweise seines Volkes betrachtet werden, zumal in einer Zeit, wo die Unterschiede der Bildung so gross sind wie damals. Umgekehrt können wir uns denken, dass unser Dichter oder sein Auftraggeber gerade das Bedürfnis fühlte, den Sachsen die Religion der Liebe und hauptsächlich den, der sie verkündigt hatte, nun auch noch auf einem andern Wege, als dem der Gewalt und der kirchlichen Riten, nahe zu bringen, und dass die innere Aneignung des Christentums durch jenes Volk eben zum grossen Teil unserem Gedichte zu verdanken ist.

Jedenfalls war es ganz zu einer solchen Wirkung angethan. Die sich ans germanische Volksepos anlehnende Form, die bei aller Weitschweifigkeit anschauliche Schilderung und durchsichtige Anordnung des Stoffes ebneten der günstigen Aufnahme dieses letztern selbst den Weg. Der dargestellte Heiland und seine Lehre trugen ein mildes, freundliches Gepräge; und dazu kam, dass die Sachsen im Verlauf der Erzählung oft an heimische Verhältnisse erinnert wurden. So können wir uns auch mit den Schwächen des Gedichtes aussöhnen. Auf alle Fälle war der, in Ludwig dem Frommen vielleicht zum erstenmal auftauchende, sicher unter ihm zum erstenmal ausgeführte Gedanke an und für sich genial: den Deutschen Leben und Lehre dessen, zu welchem sich zu bekennen man sie einst mit dem Schwerte genötigt und mit eitlem Gepränge angelockt hatte, nun so anschaulich und in schöner Form darzustellen, dass sie auf diese Weise für die geschilderte Persönlichkeit weit inniger als durch allen Zwang und allen Prunk gewonnen wurden.



[1]) Vilmar, D. A. i. H., 2.